

Edmund Arens

Von der Instruktion zur Interaktion

Zum Paradigmenwechsel der Glaubenskommunikation in moderner Kultur

1962 war ein aufregendes Jahr.¹ 1962 stand die Welt vor dem Abgrund. Mit der Kuba-Krise um die Stationierung sowjetischer Raketen auf der Karibikinsel befand sich der Globus am Rande eines dritten Weltkriegs. 1962 stand die katholische Welt vor einem Neuanfang. Der weise Mann aus Bergamo, Angelo Roncalli respektive Papst Johannes XXIII., machte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Fenster der verkrusteten Kirche weit auf für frische Luft und die *Winds of Change* des Heiligen Geistes. 1962 erlebte die wissenschaftliche Welt drei bahnbrechende Publikationen. In diesem Jahr erschien das Buch von Thomas Kuhn „The Structure of Scientific Revolutions“², das den Begriff des Paradigmenwechsels einführte. Weiters kam von Jürgen Habermas die Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“³ heraus, die seine Philosophie des kommunikativen Handelns grundlegte. Und Umberto Eco veröffentlichte sein erstes Meisterwerk „Opera aperta“⁴, das eine neue Ästhetik des für vielfältige Lektüren und Interpretationen „offenen Kunstwerks“ auf den Weg brachte. Bei allen drei angesprochenen Begebenheiten des Jahres 1962 geht es um einen Paradigmenwechsel: weltpolitisch um

einen Paradigmenwechsel von der Konfrontation zur Kooperation, wissenschaftlich von der fixierten Bedeutung zur Beteiligung und kirchlich von der Instruktion zur Interaktion.

Im Folgenden möchte ich den Pfad von der Instruktion zur Interaktion nachzeichnen, indem ich zunächst Merkmale moderner Kultur beleuchte. Anschließend stehen Optionen religiöser Orientierung zur Debatte. Sodann sollen Weisen der Glaubenskommunikation vorgestellt werden. Am Schluss folgt ein kurzes Plädoyer für eine zeitgemäße und glaubwürdige Glaubenskommunikation.

1 Merkmale moderner Kultur

Pluralität ist ein Kennzeichen unserer Zeit, eine Erfahrungswirklichkeit, die wir vorfinden als Faktum, Wert und als Option. Das Eintreten für Pluralität erscheint als ein Markenzeichen der Moderne, die für die Freiheit der Wahl aus der Vielfalt von Möglichkeiten eintritt und damit fundamentalistischen und totalitären Ansprüchen entgegentritt. Pluralität gilt als Erkennungszeichen einer offenen, demo-

¹ Eröffnungsvortrag eines internationalen Kongresses „*La catechesi dei giovani e i New Media*“ an der Università Pontificia Salesiana in Rom am 15.–16. Mai 2015; vgl. *La catechesi dei giovani e i new media*, a cura di Corrado Pastore e Antonio Romano, Torino 2015.

² *Thomas Kuhn*, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (IL) 1962; deutsch: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. Main 1973.

³ *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied-Berlin 1962.

⁴ *Umberto Eco*, *Opera aperta*. *Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano 1962; deutsch: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. Main 1968.

kratischen Gesellschaft. Die Pluralität der materiellen und geistigen Güter ist geradezu Merkmal der Kommunikations- und Mediengesellschaft. Nie zuvor wussten wir so viel über derartig viele Bereiche. Nie zuvor war uns eine derartige Fülle, wenn nicht gar Überfülle, von Waren und Wahrheiten zugänglich. Die weltweite Kommunikation macht uns mit vielfältigen Weltanschauungen und Lebensorientierungen vertraut. Es tut sich ein gigantischer Markt der Möglichkeiten auf. Angesichts der Expansion der Wahlmöglichkeiten in nahezu allen Bereichen menschlichen Lebens hat der österreichisch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger vom „Zwang zur Häresie“ gesprochen und behauptet: „Auf der Tagesordnung von heute steht das [...] Problem der Auseinandersetzung mit der Fülle menschlicher Religionsmöglichkeiten.“⁵ Dank zunehmender Mobilität und neuer technischer Möglichkeiten erleben immer mehr Menschen im elektronischen Zeitalter eben auch ein außerordentlich plurales religiöses Angebot.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die kulturelle und gesellschaftliche Pluralität der Überzeugungen und Lebensformen erkannt und anerkannt. Das Konzil hat sich insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zur Pluralität der demokratischen Kultur, zur Pluralität der Glaubensüberzeugungen und zur Pluralität der Kulturen und Religionen bekannt.

Ein weiteres wichtiges Merkmal moderner Kultur und Politik ist die Partizipation. Die politische Forderung nach Beteiligung wurde von der Aufklärung vorgebracht. Beteiligung an der Beratung und Entscheidung aller gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten durch öffent-

liche Deliberation gehört zu den Grundideen und Impulsen der auf Mündigkeit statt Bevormundung abhebenden Aufklärungsphilosophie. Partizipation wird zum Grundwort moderner politischer Theorie. Was alle angeht, soll von allen beraten und entschieden werden. Diese partizipative Orientierung zeigt sich programmatisch und paradigmatisch auch in Jürgen Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“.

Participatio ist zugleich eine Schlüsselkategorie des Vatikanum II. Partizipation bildet eine Grundlinie des Konzils, welche die Konzilstexte von der ersten bis zur letzten Konstitution durchzieht, die von der Liturgie bis zur Politik reicht, die bezeichnenderweise bereits in *Sacrosanctum Concilium* 14 als *actuosa participatio* auftaucht und bis zu *Gaudium et spes* reicht. Die Pastoralkonstitution spricht sich für eine demokratische Rechtsordnung aus, die „allen Bürgern stets besser und ohne jeden Unterschied die wirksame Möglichkeit bietet, frei und tätig (*libere et actuose participandi*) an der Festlegung der rechtlichen Grundlagen der politischen Gemeinschaft“ (GS 75) sowie an deren Ausgestaltung und Leitung teilzuhaben. Das Recht und die Pflicht der „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75) werden vom Konzil unterstrichen und zugleich eingeklagt. Die Kirche soll sich bemühen, die Menschen zu politischer Partizipation zu bewegen, dazu, den Frieden und die Völkergemeinschaft zu fördern.

Die Moderne ist in den letzten Jahrzehnten global geworden. Die inzwischen erreichte Globalität ist die Folge verschiedener, miteinander verzahnter und sich wechselseitig verstärkender Globalisierungsprozesse, die sich auf den Ebenen der

⁵ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, Garden City (NY) 1979; zitiert nach: *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a. Main 1980, 197.

Ökonomie, der Politik, der Gesellschaft, der Kultur und der Kommunikation vollzogen haben. Den Motor dieser Entwicklungen bildeten Innovationen im Bereich der Kommunikationstechnologie, nämlich die durch die „elektronische Revolution“ der Digitalisierung ermöglichte weltweite Vernetzung von Kommunikationsstrukturen und Kommunikationsprozessen. Durch die digitale elektronische Technologie hat Kommunikation eine derartige Beschleunigung und Verdichtung (Komprimierung) erfahren, dass früher nur schwer überwindbar erscheinende räumliche Distanzen heute keine Rolle mehr spielen. Im World Wide Web ist alles Wissen überall, jederzeit und grenzenlos verfügbar.⁶

Globalisierung ist allerdings eine zweischneidige Entwicklung. Einerseits werden dadurch Grenzen eingerissen, Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet, neue Märkte erschlossen und internationale Vereinbarungen geschlossen; andererseits besteht die Gefahr einer kulturellen Homogenisierung der Welt im Zeichen von McDonalds, Coca-Cola und Google. Die globalen Finanzspekulationen sind nicht nur schneller, sondern auch zerstörerischer geworden, sie haben nicht nur große Banken, sondern ganze Staaten in den Ruin getrieben. Der globale Kapitalismus ruft darum

auch Globalisierungskritiker von Attac bis Papst Franziskus auf den Plan. Den Verheißungen der Propheten der „virtual community“ wie Howard Rheingold⁷ stehen Leute gegenüber, die Globalisierung weniger mit dem Silicon Valley als mit Lampedusa in Verbindung bringen und die den Opfern der Globalität in den Billiglohnländern als Elendsmigranten und Ausgeschlossene eine Stimme geben.

Im Zuge der Globalisierung ist nicht nur bei den Globalisierungsgewinnern, sondern auch bei den Kritikern ein globales Bewusstsein entstanden, bei dem es nicht zuletzt darum geht, in welchem Verhältnis die Globalisierung des Kapital- und Warenverkehrs zur Mobilität und Migration der Menschen und damit zur Globalisierung der Solidarität und Barmherzigkeit steht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Kirche nicht nur in die Moderne katapultiert und mit Pluralität und Partizipation konfrontiert. Das Konzil hat der Kirche zugleich ein Bewusstsein und eine Praxis von Globalität gebracht. Auf dem Vatikanum II agiert die bisherige Westkirche erstmals als Weltkirche. Das Konzil inauguriert die „Kirche der Weltgesellschaft“ und vollzieht eine „Globalisierung des Katholizismus“⁸. In der Pastoralkonstitution

⁶ Zu den theologischen und religionspädagogischen Herausforderungen der digitalen Revolution vgl. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft*. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode vom 9. bis 12. November 2014 in Dresden, Frankfurt a. Main 2014; *Johanna Haberer*, *Digitale Theologie*. Gott und die Medienrevolution, München 2015; *Rudolf Englert / Helga Kohler-Spiegel* et al. (Hg.), *Gott googeln? Multimedia und Religion* (Jahrbuch der Religionspädagogik 28), Neukirchen-Vluyn 2012; *Norbert Mette*, *Comunicazione del Vangelo nell'era digitale*, in particolare con la generazione che cresce, in: *La catechesi dei giovani e i new media*, a cura di Corrado Pastore e Antonio Romano, Torino 2015, 27–41.

⁷ *Howard Rheingold*, *The Virtual Community*. Homesteading at the Electronic Frontier, Reading (MA) 1993.

⁸ *Stefan Nacke*, *Die Kirche der Weltgesellschaft*. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2010, dazu: *Bernhard Fresacher*, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006.

Gaudium et spes werden die Dialektik der Moderne, ihre Probleme und Pathologien präzise wahrgenommen, wenn es heißt: „Noch niemals hatte das Menschengeschlecht so großen Überfluss an Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftlicher Macht, und doch wird immer noch ein gewaltiger Teil der Bewohner des Erdkreises von Hunger und Not gequält und leiden noch Unzählige gänzlich an Unkenntnis der Schrift. Noch niemals hatten die Menschen einen so geschärften Sinn für die Freiheit wie heute, während gleichzeitig neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen. Während die Welt ihre Einheit sowie die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen in notwendiger Solidarität so lebhaft verspürt, wird sie dennoch aufs heftigste von einander widerstrebenden Kräften [...] auseinandergerissen“ (GS 4). Wenn *Gaudium et spes* auf die tiefgreifenden und rasanten Veränderungen Bezug nimmt, die sich „über den gesamten Erdkreis ausbreiten“ (GS 4), dann werden damit in der Tat „die ersten Beben der Globalisierung“⁹ beschrieben.

Als ein viertes Merkmal moderner Kultur wird von wichtigen Strömungen neben der Pluralität, der Partizipation und der Globalität die Säkularität aufgefasst. Für den Laizismus wie den Atheismus ist Säkularität, ein Leben und Zusammenleben ohne Gott, die der Moderne angemessene Überzeugung und Lebensform. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat

ein bedeutendes Werk „A Secular Age“ geschrieben, in dem er die Frage stellt: „Warum war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?“¹⁰

Taylor beschreibt in seinem Werk einen mehrdimensionalen Prozess der Säkularisierung, der ihm zufolge erstens die Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum umfasst (Säkularität 1). Zweitens bezieht sie sich auf den Niedergang des Glaubens und religiöser Praxis (Säkularität 2). Drittens betrifft Säkularisierung die einschneidenden Veränderungen der Bedingungen des Glaubens (Säkularität 3). Diese für Taylor entscheidende Dimension besagt, dass der einst selbstverständliche Glaube in der Gegenwart „eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt“¹¹. Innerhalb des „immanenten Rahmens“, der sich in der westlichen Welt auch durch religiöse Reformen ausgebildet hat, ist es laut Taylor zu einem ausgrenzenden, immanenten Humanismus gekommen. Dieser hat sich gegen das Transzendente abgedichtet und das Gefühl für den „Zauber“ des Kosmos und die Erfahrung der „Fülle“ des Seins verloren. Der moderne Vorstellungsrahmen ist säkular, insofern er ganz und gar innerweltlich konzipiert und gegen alle äußeren Denk- und Einflussmöglichkeiten abgedichtet und abgepuffert ist.

⁹ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann / Bernd J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 581–869, hier: 719; vgl. Edmund Arens, Novum und Skandalon. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 162 (2014), 166–181.

¹⁰ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007; zitiert nach: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. Main 2009, 51.

¹¹ Ebd., 14.

Während Charles Taylor ein säkulares Zeitalter konstatiert, spricht Jürgen Habermas seit seiner Frankfurter Friedenspreisrede von 2001 von der „post-säkularen Gesellschaft“. Damit will er deutlich machen, dass die moderne Gesellschaft „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“¹² einzustellen hat. Der Begriff „post-säkular“ bezieht sich zum einen auf die Tatsache, dass Religion aus der gegenwärtigen Gesellschaft weder verschwunden noch so weit privatisiert ist, dass sie jede öffentliche Bedeutung eingebüßt hat. Zum anderen wird damit ein Bewusstseinswandel angesprochen, der in säkularisierten Gesellschaften im Gange ist. Religion ist als Kraftquelle wie als Konfliktherd medial wieder so präsent, dass „die säkularistische Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion“¹³ ins Wanken gerät. Religion gewinnt auch innerhalb der Öffentlichkeit an Bedeutung, insofern Religionsgemeinschaften in die öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse säkularer Gesellschaften intervenieren und sich darin mit Beiträgen profilieren. Post-säkulare Gesellschaft bedeutet, dass heute Gläubige, Andersgläubige und Ungläubige nebeneinander existieren und sich miteinander verständigen müssen, wobei Religionsgemeinschaften über kommunikative Ressourcen verfügen, auf die auch eine moderne Gesellschaft und Kultur nicht verzichten darf. Auch für Habermas ist Religion eine Option, die allerdings, je nach

Ausrichtung, gesellschaftlich und kulturell entweder fruchtbar oder aber gefährlich werden kann.

2 Optionen religiöser Orientierung

Glauben ist in der Moderne optional geworden. In der entfalteten Moderne kann und muss Zugehörigkeit selbst gewählt werden. Zur Pluralität der modernen Kultur gehört, dass ich selbst entscheide, woran ich partizipieren und wofür ich mich engagieren will. Der „Zwang zur Häresie“ besteht auch in religiösen Angelegenheiten in der Freiheit und Notwendigkeit der Wahl für oder gegen eine religiöse Existenz, für oder gegen eine bestimmte Form von Glauben. Die religiösen und nichtreligiösen Optionen variieren beträchtlich. Im Folgenden möchte ich vier Optionen und Gestalten religiöser Orientierung skizzieren.¹⁴

Die erste Gestalt nenne ich postmoderne Religiosität. Diese Religiosität bejaht nicht nur Pluralität, sondern sie ist selbst ausgesprochen pluralistisch. Sie kennt weder Organisationsformen noch Zugehörigkeit, ist also entinstitutionalisiert, individualisiert und privatisiert. In ihr treten allenfalls Vordenkerinnen und Anbieter auf, „die sich pluralistisch und marktförmig auf die individualisierte Nachfrage nach Sinnangeboten“¹⁵ einstellen. Pluralistisch ist die postmoderne Religiosität auch im Sinne

¹² Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. Main 2001, 13.

¹³ Ders., *Religion in der Öffentlichkeit der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft*, in: ders. (Hg.) *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 308–327, hier: 313.

¹⁴ Vgl. Edmund Arens, *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; dazu kritisch: Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011.

¹⁵ Hubert Knoblauch, *Art. Esoterik / New Age*, in: Metzler Lexikon Religion 1 (1999), 293–300, hier: 300.

eines kaum zu überschauenden Angebots religiöser Orientierungen, Lebenshilfen und Heilstechniken. Es kommt zu einem regelrechten „Warenmarkt der Transendenzen“¹⁶, auf dem sich die spirituell Suchenden entsprechend ihren Vorlieben bedienen. Was dabei herauskommt, wird oft als Bricolage oder Patchwork bezeichnet. Damit ist eine Bastelei aus Elementen verschiedener Weltansichten, Traditionen, Praktiken und Techniken gemeint. Postmoderne Religiosität ist zudem schwer zu fassen, da ziemlich unbeständig. Den spirituell Suchenden und Reisenden widerstrebt es, sich ideell und institutionell festzulegen. Sie praktizieren eine vagabundierende Religiosität. Sie probieren Elemente verschiedener Traditionen aus, experimentieren mit unterschiedlichen Formen und machen sich zeitweise bestimmte Praktiken zu eigen. Postmoderne Religiosität befindet sich selbst in ständiger Bewegung sowie in unaufhörlichem Wandel, ist „fluide und fragil“¹⁷. Für manche entspricht diese Religiosität am besten dem digitalen Zeitalter.

Der religiöse Fundamentalismus stellt das genaue Gegenstück zur postmodernen Religiosität dar. Ihn kann man als einen in seinen Mitteln höchst modernen Aufstand gegen die Moderne klassifizieren, in welchem rigorose „Verteidiger Gottes“¹⁸ gegen die Pluralisierung und Relativierung des Heiligen zu Felde ziehen. Der religiöse

Fundamentalismus lässt sich als ein „mobilisierter und radikalisierte Traditionalismus“¹⁹ verstehen. Er will heraus aus der gottvergessenen Gegenwart in die gloriose Vergangenheit. Protestantische Fundamentalisten vertreten zumeist einen Biblizismus. Im Katholizismus finden wir eher einen traditionalistischen Fundamentalismus, der sich der rigorosen Verteidigung bestimmter Traditionen – wie etwa der tridentinischen Messe – verschrieben hat. Katholischer Fundamentalismus kann auch in papalistischer Gestalt auftreten, der auf das Wahrheitsmonopol des päpstlichen Lehramtes fokussiert.²⁰

Der religiöse Fundamentalismus gibt sich dezidiert antipluralistisch und anti-global. Die einzelnen Gruppierungen haben klar definierte Prinzipien, Programme und Praktiken. Sie handeln aufgrund eindeutiger Instruktionen ihrer Anführer, deren Programmen sich die Mitglieder willig unterwerfen. Der religiöse Fundamentalismus setzt auf Uniformität. Geschlossenheit in der Doktrin wie in der Praxis wird angestrebt. Er fixiert sich auf ewige, unabänderliche Wahrheiten und unantastbare Werte. Es geht ihm um die Wiederaufrichtung der wahren Religion, welche wegen ihrer Verluste an die ebenso pluralistische wie permissive Moderne hinfällig geworden sei.

Eine weitere religiöse Option bildet die Gemeinschaftsorientierung. Glauben ist elementar auf Gemeinschaft bezogen. Reli-

¹⁶ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. Main 1991, 180.

¹⁷ Viera Pirker, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013.

¹⁸ Bruce B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, San Francisco (CA) 1989.

¹⁹ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 19.

²⁰ Vgl. Wolfgang Beinert (Hg.), *„Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?*, Regensburg 1991.

gion schafft, erhält und verändert Gemeinschaften. Religionen existieren als Kommunikationsgemeinschaften, in denen eine Vielzahl von gemeinschaftlichen Vollzügen geschieht. Gemeinschaftsbildung, gemeinschaftliche Existenz, *vita communis*, sie waren und sind Optionen gerade auch christlicher Existenz. Bei Gemeinschaften steht das Moment der Partizipation, des Dialogischen, des Austauschs, des gemeinsamen Beratens, Feierns und Lebens im Vordergrund.

Gemeinschaftserlebnisse etwa unterstreichen die Zusammengehörigkeit und stärken den gemeinsamen Glauben. Weltjugendtage, Taizé-Treffen, Papstgottesdienste oder Pilgerfahrten manifestieren die Verbundenheit miteinander und die Partizipation am gemeinschaftlichen Glauben. Gerade Großereignisse können auch ein Bewusstsein der bzw. ein Gefühl für die Globalität und Katholizität der Kirche vermitteln.

Gemeinschaften sind lebensnotwendig. Sie reichen von der Familie, ohne die es uns gar nicht gäbe, über lokale Vergemeinschaftungen in Gemeinden und Gruppen bis hin zur Partizipation an „imagined communities“²¹ und heute auch zunehmend „virtual communities“. Bei religiösen und anderen Gemeinschaften stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Innen- und Außenorientierung. Stark auf sich selbst konzentrierte Gemeinschaften können exklusiv werden und exklusorisch wirken.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das biblische Gemeinschaftsdenken in die

Ekklesiologie zurückgeholt und die Kirche wesentlich als Volk Gottes und als *Communio* verstanden. Die *Communio*-Theologie betont den in der trinitarischen *Communio* verankerten Innenbezug, während die Volk Gottes-Theologie in jesuanischer Perspektive den Bezug zu den Anderen herausstellt. Wer sich im Sinne des „kirchlichen Kommunitarismus“²² ausrichtet, versteht die Glaubensgemeinschaft als aus anderen Gemeinschaften herausgehobene Gemeinschaft *sui generis* und als in Verbindlichkeit und Verantwortung füreinander gelebte Gegenkultur zur herrschenden liberalen Kultur der Moderne. Politisch-theologisch und befreiungstheologisch Inspirierte hingegen sehen die Glaubensgemeinschaft als „Kirche für andere“ und stellen die Option für die Anderen in den Vordergrund.

Die vierte Option religiöser Orientierung ist ebenfalls auf Gemeinschaft bezogen. Auch sie manifestiert sich in Bewegungen und Gruppen, die allerdings primär nach außen hin auf die Anderen ausgerichtet sind. Diese Gläubigen und Gruppen engagieren sich für die Einbeziehung der Anderen. Sie haben insbesondere die Inklusion der bisher ausgeschlossenen Anderen zum Ziel. Sie treten ein für eine größere bzw. umfassende Partizipation der Exkludierten. Dieser Einsatz geschieht in Aktions- und Solidaritätsgruppen, welche sich für die Anerkennung der Anderen stark machen. Das impliziert nicht nur interkulturellen wie interreligiösen Dialog, die Interaktion sowie die Kooperation mit

²¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983; dazu: Daria Pezzoli-Olgiati, *Imaginierte Gemeinschaften. Religiöse Minderheiten und Integration im zeitgenössischen Autorenfilm*, in: Edmund Arens / Martin Baumann / Antonius Liedhegener / Wolfgang Müller / Markus Ries (Hg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich–Baden–Baden 2014, 155–178.

²² Edmund Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), 487–500.

Andersgläubigen bedeutet, sondern beinhaltet vor allem den Einsatz für die „Nichtmenschen“²³, denen die Partizipation an den menschlichen, materiellen und geistigen Früchten der Erde vorenthalten bleibt.

Für Christinnen und Christen, die auf Solidarität mit den Anderen und Ausgeschlossenen ausgerichtet sind, bildet die Nachfolge des armen und randständigen Jesus von Nazareth, Jesu Solidarität mit den Marginalisierten und Exkludierten die Grundlage ihres Eintretens für globale Gerechtigkeit, ihrer Solidarität mit den Opfern und ihres Einsatzes für eine andere, gerechte Welt. Für sie steht eine nicht exkludierende, sondern inkludierende, transformatorische „Identität in Solidarität“²⁴ im Fokus.

So ausgerichtete Bewegungen bewegen sich im Horizont der Globalität der Weltkirche und der einen, de facto aber in Reiche und Arme, Globalisierungsgewinner und Globalisierungsverlierer gespaltenen Welt. Für solche Gruppierungen lautet eine Antwort auf die Globalisierung „neue Katholizität“²⁵.

Die vierte Option des „Aus-sich-Herausgehens“, der Anerkennung der Anderen, der Zuwendung zu ihnen und der Solidarität mit ihnen ist mit dem neuen Pontifikat auch lehramtlich von Bedeu-

tung. Sie kommt nicht nur in den signifikanten Gesten von Papst Franziskus zum Ausdruck; sie wird klar und deutlich etwa in seiner apostolischen Exhortation *Evangelii gaudium* oder in seiner Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen in Rom am 28. Oktober 2014.²⁶

3 Weisen der Glaubenskommunikation

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen epochalen Wandel nicht nur im Verhältnis von Kirche und Welt mit sich gebracht. In Bezug auf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ist davon die Rede, diese bedeute einen epochalen Einschnitt, nämlich einen Wechsel von einem „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“ zu einem „kommunikationstheoretischen“ Offenbarungsbegriff.²⁷ Allerdings ist diese Terminologie problematisch, da auch die Instruktion eine Form von Kommunikation darstellt. Es handelt sich bei Ersterer freilich um keine partizipatorische, reziproke, dialogische Kommunikation, sondern um eine einseitige, doktrinarische Vermittlung von Wissen. Instruktion beinhaltet eine Einbahnkommunikation von Wissenden

²³ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979.

²⁴ Helmut Peukert, *Bildung in gesellschaftlicher Transformation*, hg. von Ottmar John und Norbert Mette, Paderborn–München–Zürich–Wien 2015, 83–99; vgl. Michael Krüggeler / Stephanie Klein / Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005.

²⁵ Robert J. Schreier, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll (NY) 1997; vgl. ders., *Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität*, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159.

²⁶ Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Città del Vaticano 2013; zudem: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html.

²⁷ Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, Tübingen–Basel 2000, 41–61, hier: 45.47 f.

an die Unwissenden, in der die Gebildeten den Ungebildeten mitteilen, was der Fall ist, und ihnen vorschreiben, was sie zu tun und zu lassen haben. Instruktion impliziert eine top-down-Kommunikation, vollzieht sich hierarchisch in Ausübung von Macht. Instruktionen sind Machtworte. Wenn *Dei Verbum* von der Selbstoffenbarung Gottes spricht, in welcher „der unsichtbare Gott [...] aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen wie Freunde“ anrede und mit ihnen verkehre, „um sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen“ (DV 2), dann ist damit in der Tat ein Paradigmenwechsel hin zu einem partizipatorisch-kommunikativen Verständnis von Offenbarung vollzogen.

Auf der wissenschaftlich-theologischen Ebene hat Helmut Peukert im Gespräch und in Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie als theologische Handlungstheorie formuliert. Er hat dabei den Glauben als eine kommunikative Praxis definiert: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren sucht.“²⁸ Wenn Verständigungsorientierung das entscheidende Merkmal kommunikativer Praxis darstellt, dann kann religiöse Praxis als kommunikativ aufgefasst werden, wenn sie eine Wirklichkeit anzielt, in der Menschen nicht strategisch und das heißt machtförmig miteinander umgehen, sondern sich gegenseitig anerkennen, sich

miteinander verbunden und solidarisch aufeinander bezogen erfahren. In der kommunikativ-religiösen Praxis kommen jeweils bestimmte Inhalte und kommt eine Wirklichkeit zur Sprache, die für menschliches Leben und Zusammenleben unaufgebbare Dimensionen erschließen.

Ich habe versucht, sieben Gestalten kommunikativer Glaubenspraxis bzw. der Glaubenskommunikation zu differenzieren und aufeinander zu beziehen. Meines Erachtens ist das Erzählen eine grundlegende kommunikativ-religiöse Praxis. Religiöser Glaube muss erzählt werden. Wer Glaubensgeschichten erzählt, auf gegenwärtige Handlungssituationen bezieht und in sie hinein erweitert und auslegt, macht ein Angebot zum Verständnis aktueller Situationen. Kommunikativ-religiöse Praxis besteht in solchen Angeboten und Einladungen. Das Erzählen bestimmter Geschichten ist eine kommunikativ-religiöse Praxis, weil Religion in diesen Geschichten lebt und weitergegeben wird, weil ihre zentralen Inhalte und Intentionen darin erinnert und vergegenwärtigt werden.

Erzählungen beziehen sich häufig auf wichtige Geschehnisse der Vergangenheit, auf Personen und Ereignisse, die erinnert werden müssen. Erinnern ist eine zweite Grundgestalt kommunikativer Glaubenspraxis. Zu dem, was nicht vergessen werden darf, gehört die Erinnerung an erfahrene Unterdrückung, an erlangte Identität und an begangenes Unrecht, die Begegnung mit und Erfahrung von Schuld und Befreiung, Knechtschaft und Heil. Die *memoria passionis*²⁹, das Gedächtnis des

²⁸ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. Main ³2009, 311.

²⁹ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006; vgl. Edmund Arens, *Teologia Politica*, in: *Dizionario*

Leidens Jesu Christi und das Gedächtnis der Leidensgeschichte aller Opfer der Geschichte stehen nicht nur im Zentrum der Eucharistie, sondern gehören zum christlichen Leben.

Eine dritte Gestalt kommunikativ-religiöser Praxis bildet das Feiern. Gottesdienst muss gefeiert werden. Im Gottesdienst wird die Gegenwart Gottes rituell begangen und liturgisch gefeiert. Gottesdienst-Feiern ist nicht nur expressiv, nämlich Ausdruck menschlicher Betroffenheit von Gott oder Expression von Gemeinschaftserfahrungen der Teilnehmenden. Gottesdienstliches Handeln ist in bestimmter Weise effektiv. Indem es Gottes Handeln vergegenwärtigt, erzählt und feiert, ist es eine wesentliche Form kommunikativ-religiöser Praxis.

Eine vierte Grundform kommunikativ-religiöser Praxis ist das Verkündigen. Verkündigen hebt darauf ab, die Glaubensbotschaft den Adressaten nahezubringen, sie in die Situation ihrer Hörer hineinzubringen und darin fruchtbar werden zu lassen. Im Verkündigen steckt ein missionarisches Element. Verkündigen zielt darauf, Menschen von einem Glauben zu überzeugen bzw. sie in einer bereits gewonnenen Glaubensüberzeugung zu bestärken. Neben dem missionarischen gibt es das prophetische Moment des Verkündigens. Prophetisches Verkündigen geschieht, wo Menschen im Namen Gottes Einspruch gegen die herrschenden Verhältnisse erheben, wo sie in Gottes „Rechtsstreit“ mit der

Welt eingreifen und für ihn Partei ergreifen. Der prophetische Verkündiger stellt die herrschenden Verhältnisse vor Gottes Gericht, tritt als dessen Ankläger gegen das Unrecht auf und verkündet zusammen mit Gottes Einspruch seine Verheißung einer neuen, gerechten und menschenfreundlichen Ordnung.

Eine fünfte Gestalt kommunikativer Glaubenspraxis besteht im Bezeugen. Bezeugen stellt eine „elementare Handlung des Glaubens“³⁰ dar, welche einen Selbstbezug mit einem Sachbezug verbindet. Im Bezeugen wird eine gemachte Erfahrung bzw. gewonnene Einsicht anderen aus der Betroffenen- und Beteiligtenperspektive unter Einsatz der eigenen Person mitgeteilt. Im Bezeugen artikulieren sich Widerfahrnisse und Erfahrungen, in denen sich gläubig Gewordenen grundlegende und lebensbestimmende Dimensionen der letzten Wirklichkeit erschlossen haben. Ein Zeuge ist „Überlieferungsträger personaler Offenbarung“³¹. Er ruft etwas in Erinnerung und macht transparent, was er gesehen und eingesehen hat, was ihm evident geworden ist. Er teilt es anderen mit, auf dass es ihnen ebenso zugänglich und einsehbar werde. Christliches Bezeugen ist darauf gerichtet, Jesu Person und Praxis, Gottes Handeln in und an ihm zu erinnern und durch die eigene Person hindurch zu vergegenwärtigen. Wo Zeugen im Namen Gottes und Jesu gegen Unrecht Einspruch erheben, geben sie prophetisch Zeugnis von Gottes Willen und Jesu Praxis. Wo sie

del sapere storico-religioso del Novecento II, a cura di Alberto Melloni, Bologna 2010, 1671–1681.

³⁰ Edmund Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; dazu kritisch: Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008; vgl. auch: *Le témoignage, aux soins de Enrico Castelli*, Paris 1972.

³¹ Ansgar Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne*, Frankfurt a. Main 1996.

am eigenen Leib Verfolgung, Gefängnis und den gewaltsamen Tod erleiden, bezeugen sie im Blutzeugnis des Martyriums pathisch Jesu Person und Passion, weisen mit dem eigenen Leiden auf seine Leidensgeschichte hin.

Im Unterschied zum Bezeugen, das auch nonverbal vollzogen werden kann, ist die sechste Gestalt kommunikativer Glaubenspraxis, das Bekennen, notwendig sprachlich. Bekannt wird mit dem Mund. Im Glaubensbekenntnis kommt eine gemeinsame Überzeugung zur Sprache, die im Akt des Bekenkens verbalisiert und verbindlich zum Ausdruck gebracht wird. Im gemeinsamen Bekenntnis konstituiert sich eine Glaubensgemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft. Die im „Bekenntnis, dass ...“ angesprochenen Inhalte des Glaubens werden in der Praxis des Bekenkens *coram Deo* und *coram publico* als verbindlich, das heißt, als persönlich wie kollektiv selbstverpflichtend ausgesprochen.

Eine siebte Gestalt kommunikativ-religiöser Praxis bildet das Teilen oder die *diakonia*. Eine solche Praxis der Nächstenliebe, des Mitleidens, des Erbarmens, der Solidarität gehört zum ethischen, kommunikativen Kern der Religionen. Die Praxis des Teilens schafft, stärkt und transformiert in ganz besonderer Weise Gemeinschaft. Alle Religionen haben ihre Vorstellungen darüber, dass und wie die Güter der Erde, die materiellen wie die spirituellen, die sozialen wie die gemeinschaftlichen Güter zu teilen sind. „Teilen“ ist hier nicht im Sinne eines gelegentlichen Tuns gemeint, sondern als eine bestimmte Form des Miteinander-Lebens und -Umgehens insgesamt. Es ist Ausdruck eines tiefreichenden Bewusstseins von Solidarität. Von

anderen (Vor-)Formen solidarischen Handelns, wie etwa dem ‚Helfen‘, unterscheidet es sich dadurch, dass ‚Helfen‘ voraussetzt, dass der eine über etwas verfügt, was dem anderen fehlt und mit dem er ihm darum etwas zugute kommen lassen kann, während ‚Teilen‘ heißt, in der Begegnung mit dem bedürftigen Anderen auch eigene Bedürftigkeiten und die Verstricktheit in das Schicksal des Anderen zu erkennen und so sich allererst als in einem reziproken Verhältnis zueinander stehend zu erfahren, was dann in einem jeweiligen Anteilgeben an dem eigenen (nicht nur materiellen) Vermögen zu einer wirklichen gemeinsamen Gestaltung der Lebenspraxis befähigt. Teilen ist – so verstanden – die wohl radikalste Form kommunikativer Praxis, insofern die Beteiligten aneinander Anteil nehmen und geben.“³²

4 Für eine zeitgemäße und glaubwürdige Glaubenskommunikation

Eine zeitgemäße Glaubenskommunikation macht sich den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Weg von der hierarchisch-einbahnigen Instruktion zur auf dialogisch-wechselseitigen Austausch ausgerichteten Interaktion zu eigen.

Zeitgemäße Glaubenskommunikation erkennt in den Merkmalen moderner Kultur zugleich „Zeichen der Zeit“, welche dazu herausfordern, Pluralität und Partizipation zu kultivieren, die Potenziale und Pathologien der Globalität aufzuzeigen und eine neue Katholizität zu leben. Es gilt zudem, in einer postsäkularen Gesellschaft die Gottesfrage wachzuhalten und Mög-

³² Norbert Mette, (Religions-)Pädagogisches Handeln, in: Edmund Arens (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994, 164–184, hier: 182.

lichkeiten des Aus-Sich-Herausgehens hin auf die Anderen offen zu halten.

Glaubwürdige Glaubenskommunikation begegnet dem fundamentalistischen Rückzug in die Sekurität wie der privatisierten postmodernen Religiosität mit einem möglichst einladenden und überzeugenden Zeugnis dialogischer Existenz in Gemeinschaft sowie vorgelebter Solidarität mit den Anderen.

Glaubwürdige Glaubenskommunikation erfordert heute, die Potenziale des digitalen Zeitalters zu erkennen und zugleich kommunikativ und kritisch zu nutzen, um die Möglichkeiten und Grenzen des Erzählens und Erinnerns, des Feierns und Verkündigens, des Bezeugens und Bekennens und des Teilens in den Social Media oder generell im Cyberspace zu eruieren und auszuprobieren.

Eine glaubwürdige Glaubenskommunikation verlangt religiöse Bildung und Glaubenserziehung und ist auf Identität in Intersubjektivität und Solidarität angelegt. Wenn Bildung mit Zum-Bild-Werden, nämlich Zum-Ebenbild-Gottes-Wer-

den zusammenhängt, dann geht es heute um nicht mehr und nicht weniger als um Menschwerdung in der Medienwelt.

Der Autor: Geb. 1953, Studium der katholischen Theologie in Münster bei Johann Baptist Metz und Helmut Peukert von 1972–1978, Studium der Philosophie in Frankfurt a.M. bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas von 1978–1981; 1982 Promotion; 1989 Habilitation; 1991–1996 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastprofessur am Union Theological Seminary New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern; 2006–2010 Leitung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums; Publikationen: *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010; (Hg.), *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie* (QD 246), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.